

University of Groningen

Juif avec les Juifs, Grecs avec les Grecs, psychanalyste avec les psychanalystes,...un problème très catholique

Vandermeersch, P.M.G.P.

Published in:
EPRINTS-BOOK-TITLE

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:
1990

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):

Vandermeersch, P. M. G. P. (1990). Juif avec les Juifs, Grecs avec les Grecs, psychanalyste avec les psychanalystes,...un problème très catholique. In *EPRINTS-BOOK-TITLE* s.n..

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

Patrick Vandermeersch

Juif avec les Juifs, Grecs avec les Grecs, psychanalyste avec les psychanalystes,...

un problème très catholique

Avec ce texte j'ai clôturé le 11ème congrès de l'A.I.E.M.P.R. (Association Internationale d'Etudes Médico-psychologiques et Religieuses) qui a eu lieu à Anvers du 23 au 26 août 1990 sous ma présidence. J'ai stigmatisé l'usage qu'on commençait à faire de la notion lacanienne de l'ordre symbolique pour faire obligation morale de respecter cet ordre et donc d'accepter un état de chose donné. Il a été publié sous compte d'auteur dans: *Rendre présent l'invisible? XI Congrès A.I.E.M.P.R.*, Antwerpen, 't Stille Pand, 1990, 211-219.

La spécificité de notre retour aux sources du christianisme

Autrefois, je ne me sentais pas toujours à l'aise quand on me demandait ce qu'était l'objet propre de l' A.I.E.M.P.R., c'est-à-dire notre Association Internationale d'Etudes Médico-Psychologiques et Religieuses. Dorénavant, je dirai d'une voix plus assurée: 'C'est l'invisible'. En essayant de cerner cet invisible pendant ce congrès, nous nous sommes pourtant rendus compte de la complexité de cette notion ainsi que de sa possible fonction de leurre. L'invisible, ce n'est pas seulement la présence de Celui que nul oeil n'a jamais vu, c'est aussi la séduction de sentir une présence où il n'y a strictement rien, et c'est surtout la capation par tous les fantasmes possibles sans l'obligation d'en faire l'aveu à soi-même en les désignant par leur nom.

Pendant cette dernière journée, le programme nous fait reprendre le thème sous sa forme la plus fondamentale, en nous menant au moment fondateur du christianisme, issu aussi bien du judaïsme que de l'hellénisme. Néanmoins, je crois qu'il serait trompeur d'aller aux sources de notre tradition judéo-gréco-chrétienne sans expliciter en même temps la façon bien particulière dont le problème se pose à nous, à la fin de ce vingtième siècle. Tenons donc compte non seulement du moment fondateur du christianisme, mais aussi du lieu propre d'où nous avons entamé notre réflexion, cette-à-dire cette société d'études médico-psychologiques et religieuses, cette société inimaginable au temps de Philon d'Alexandrie, de Paul de Tarse, de Jésus de Nazareth, de Marc le premier évangéliste et d'Origène le premier théologien. Cette société, cette A.I.E.M.P.R. qui nous est chère, est inconcevable en dehors du dix-neuvième et vingtième siècle, qui ont vu l'impact accru de la médecine et de la psychologie sur la vie sociale, la naissance et le succès de la psychanalyse, ainsi que ce que nous avons coutûme d'appeler sécularisation.

Parfois, on est tenté d'éluder ou, du moins, de minimiser le lien qui lie une réflexion sur la religion à des problèmes d'actualité, en faisant remarquer que la religion a toujours fait problème d'une façon ou de l'autre en Occident. C'est vrai. Néanmoins, si une société comme l' A.I.E.M.P.R. existe, c'est parce que la religion fait problème de façon bien particulière depuis deux siècles, et que ce problème est entre-autres intimement lié à l'apparition des sciences humaines. La question que je me pose donc

est de savoir si notre réflexion sur l'invisible et sur ses liens avec nos représentations de la divinité rejoint la question fondamentale et éternelle de la conception de Dieu, ou si elle reflète plutôt un problème plus récent qui nous est particulier, celui de trouver pour la religion une place - une nouvelle place - dans notre société sécularisée en employant, et peut-être en abusant, de la catégorie de l'invisible.

L'invisible, séducteur de génie pour un christianisme de vingt siècles

Pour illustrer mon propos, je voudrais vous rappeler le *Génie du Christianisme* de Chateaubriand, peut-être un des livres les plus perfides qui ont été écrit sur le christianisme. La publication de ce livre avait été sciemment orchestrée pour encadrer la signature du Concordat de 1801, qui allait régir les nouveaux rapports entre l'Eglise et l'Etat en France. Le ton du livre, qui se présente comme une apologie du christianisme, est donné dès le départ. A l'encontre des anciennes tentatives, qui voulaient partir de la vérité de la religion et de la mission de Christ, Chateaubriand pose qu'il faut prendre la route contraire: `ne pas prouver que le christianisme est excellent, parce qu'il vient de Dieu; mais qu'il vient de Dieu, parce qu'il est excellent.'¹

Ce renversement des optiques est typique pour la façon dont la religion est communément perçue depuis les Lumières. Auparavant, la question métaphysique était placée au premier plan. La question de l'éthique en découlait. Il y avait d'abord la question de savoir s'il y avait un Dieu. Ce n'est qu'ensuite qu'on se posa la question de savoir si cette foi en Dieu avait des conséquences au niveau de la morale.

L'ordre des questions se renverse à partir des Lumières. L'oeuvre de Kant en est l'expression la plus manifeste du point de vue de la pensée philosophique. Après avoir démontré les limites de la raison, et donc aussi l'impossibilité de prouver de façon scientifique l'existence de Dieu, Kant pose l'autonomie de la morale sur un socle bien à elle, l'impératif catégorique. Ensuite, Kant reprend la question de l'existence de Dieu, mais en faisant dépendre cette question de la question éthique: si l'homme à une expérience inconditionnée du devoir, qu'en peut-on déduire au niveau de ce qu'il peut espérer?

Cette façon de faire dépendre la question religieuse de la question éthique, se retrouve depuis deux siècles à peu près dans toutes les discussions sur la valeur de la religion. Aussi bien les détracteurs que les défenseurs de la religion discutent de son utilité. Les détracteurs affirment qu'elle est nuisible, qu'elle est l'opium du peuple (Marx), ou une forme de penser qui empêche l'accession à la vraie rationalité (Comte). Les défenseurs affirment au contraire que sans religion l'Occident sombrera dans l'immoralité la plus basse (les traditionalistes depuis De Bonald) et partent de l'éthique quand ils veulent démontrer que l'idée de Dieu n'est pas nécessairement sans fondement (Levinas). Les politiciens, plus pragmatiques, ont vite percé ces discours hautement philosophiques. On rapporte que Napoléon l'a dit dès le départ: `Ce que j'admire dans la religion, ce n'est pas le mystère de l'incarnation, mais le mystère de l'ordre social'.

Dans la conception de Chateaubriand, qui fait dépendre la question de la vérité de la religion de celle de son utilité, nous trouvons donc cette réduction typique de la religion à sa fonction sociale. Mais il y a plus. Pour faire passer cette nouvelle

¹. Chateaubriand, *Génie du christianisme*, (1ère éd.: 1802) Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 56.

conception de la religion, Chateaubriand introduit le concept de l'invisible et du mystérieux. Après le chapitre d'introduction, dont j'ai cité l'idée maîtresse tout à l'heure, le *Génie du Christianisme* poursuit son exposé ainsi:²

Il n'est rien de beau, de doux, de grand dans la vie, que les choses mystérieuses. Les sentiments les plus merveilleux sont ceux qui nous agitent un peu confusément: la pudeur, l'amour chaste, l'amitié vertueuse sont pleins de secrets. On dirait que les cœurs qui s'aiment s'entendent à demi-mot, et qu'ils ne sont que entrouverts. L'innocence, à son tour, qui n'est qu'une sainte ignorance, n'est-elle pas le plus ineffable des mystères? L'enfance n'est si heureuse que parce-qu'elle ne sait rien, la vieillesse si misérable parce qu'elle sait tout; heureusement pour elle, quand les mystères de la vie finissent, ceux de la mort commencent.

S'il en est ainsi des sentiments, il en est ainsi des vertus: les plus angéliques sont celles qui, découlant immédiatement de Dieu, telle que la charité, aiment à se cacher aux regards, comme leur source.

En passant aux rapports de l'esprit, nous trouvons que les plaisirs de la pensée sont aussi des secrets. Le secret est d'une nature si divine que les premiers hommes de l'Asie ne parlaient que par symboles. A quelle science revient-on sans cesse? à celle qui laisse toujours quelque chose à deviner, et qui fixe nos regards sur une perspective infinie. Si nous nous égarons dans le désert, une sorte d'instinct nous fait éviter les plaines, où l'on voit tout d'un coup d'oeil; nous allons chercher ces forêts, berceau de religion, ces forêts dont l'ombre, les bruits et le silence sont remplis de prodiges, ces solitudes où les corbeaux et les abeilles nourrissaient les premiers pères de l'Eglise, et où ces saints hommes goûtaient tant de délices, qu'ils s'écriaient: `Seigneur, c'est assez; je mourrai de douceur, si vous ne modérez ma joie!' Enfin, on ne s'arrête pas au pied d'un monument moderne dont l'origine est connue: mais que dans une île déserte, au milieu de l'Océan, on trouve tout à coup une statue de bronze, dont le bras déployé montre les régions où le soleil se couche, et dont la base soit chargée d'hiéroglyphes, et rongée par la mer et le temps, quelle source de méditations pour le voyageur! Tout est caché, tout est inconnu dans l'univers.

Cette citation du trop célèbre auteur, qui écrira dans ses *Mémoires d'outre-tombe* `J'ai pleuré et j'ai cru', a pour but d'introduire une différence qui me semble fondamentale: celle entre la problématique de la transcendance de Dieu et la problématique de l'utilisation des catégories du mystérieux et du sacré comme succédanés de la religion dans un contexte de sécularisation.

L'invisible comme symbole de la transcendance

Nous sommes habitués d'employer le terme de transcendance pour indiquer les rapports entre le Dieu créateur et la création, lorsque ce premier n'est pas conçu uniquement comme un grand horloger. Dire que Dieu est transcendant, c'est dire qu'il reste présent au cœur de sa création, mais qui n'en fait pourtant pas partie comme

². *Ibid.*, p. 60-61.

chose parmi les choses. Les racines judaïques de cette notion nous viennent immédiatement à l'esprit: n'y a-t-il pas l'interdiction fondamentale de représenter Dieu par n'importe-quelle image, et même l'interdiction de prononcer son nom, remplacé par ce chiffre qu'est le tétragramme? Je ne suis pourtant pas sûr que cela implique, du moins pour les couches les plus anciennes de la tradition judaïque, que Dieu soit invisible. L'affirmation que celui qui verrait Dieu, en le surprenant, par exemple, devrait inmanquablement mourir, me semble aller en sens contraire. Mais je ne me prononcerai pas, rendu prudent par un ami bibliste, qui me démystifia ce si beau texte de la théofanie au prophète Elie au mont Horeb, où Dieu n'était ni dans le grand ouragan, ni dans le tremblement de terre, ni dans le feu, mais dans une brise légère.³ Il semble que cette brise légère, si attachante parce que la présence de Dieu y est présentée de façon si intime et spirituelle, n'est apparue dans notre bible que grâce à une faute de traduction. Il s'agirait en fait d'un bruit fracassant. Dans la logique du cycle d'Elie ce bruit fracassant aurait pour fonction de rappeler à satiété, après le récit de la joute aux sacrifices qui a opposée Elie au prêtres de Baal au mont Carmel, que Jahvé est vraiment plus puissant que tous les autres dieux.⁴

Faut-il regretter la faute de traduction ou faut-il plutôt dire que c'est la faute de traduction qui nous a apporté la vérité? Je pencherais plutôt pour la seconde alternative. Il ne s'agit pas d'une boutade. Quand nous parlons des racines juives du christianisme, nous devons nous rendre compte que nous sommes issus d'une tendance bien particulière du judaïsme, le judaïsme hellénisant. Dans la masse des courants religieux au milieu desquels le christianisme a peu à peu émergé pour constituer sa figure propre, Philon d'Alexandrie est un proche voisin. La conception fondatrice que le christianisme partagea avec les courants de pensée judéo-helléniste, était que le Dieu unique ne pouvait pas être le Dieu d'un peuple particulier. Se démarquant des autres religions de l'Empire Romain en gardant l'histoire comme un endroit privilégié de la présence de Dieu dans sa création, le judéo-hellénico-christianisme se trouva devant la tâche d'assumer les traditions historiques d'un peuple particulier tout en les interprétant de façon universaliste. En outre, il devait assumer la façon par laquelle l'humanité en général avait accédé à l'idée d'un Dieu unique sans passer par le Judaïsme, ce qui s'était fait plus particulièrement par la philosophie. Le christianisme avait donc à intégrer aussi bien la tradition judaïque que le 'divus Plato', telle que l'indique la formule traditionnelle qui n'est pas seulement une figure de style.

De ce point de vue, le concept de la transcendance de Dieu ne nous apparaît pas comme venant en ligne droite de l'expérience religieuse de l'Exode. Il est aussi le fruit de l'universalisation de cette foi, et la logique ou les hasards de l'histoire ont fait que cette universalisation s'est faite en passant par le neo-platonisme grec. On ne peut ignorer ce fait quand on fait usage de la métaphore de 'l'Invisible' pour indiquer cette transcendance.

Je sais bien que de Marcion jusqu'à aujourd'hui, la question de la prévalence de l'élément juif ou de l'élément grec est sujet de discussion théologique et que des préférences fort différentes peuvent se faire jour. Pour ma part, j'ai essayé de formuler et de justifier mes choix particuliers ailleurs.⁵ Tout en étant près à respecter les choix

³. 1 R 19, 1-13.

⁴. Voir J. Lust, *Elijah and the Theophany on Mount Horeb*, in: J. Coppens (dir.), *La Notion biblique de Dieu et le Dieu des Philosophes*, Gembloux, Duculot, 1976, 91-99.

⁵. P. Vandermeersch, *Passie en beschouwing. De christelijke invloed op het westerse mensbeeld* (Passion

que d'autres pourront faire - et on sait que le protestantisme minimise l'élément grec jusqu'à rayer les écrits grecs de l'Ancien Testament - je crois qu'il serait néanmoins malhonnête d'éluder la question, et de faire comme si un des tous premiers écrits fondateurs du christianisme, bien antérieur aux évangiles, n'était pas cette intrigante épître au Galates.

Il y a donc un choix théologique à faire, et tout en respectant les différentes façons dont il peut être fait, je ne serais pas d'accord s'il était fait et si on tentait de me l'imposer à partir de motifs étrangers à l'acte de foi. C'est ici que nous butons sur un usage impropre de la psychanalyse. Dans le sillon du lacanisme, on fait souvent le rapprochement entre l'interdiction de l'image et le privilège de la parole dans le judaïsme d'une part, et l'importance accordée par Lacan à l'ordre symbolique d'autre part. Dans le même ordre d'idée, on fait parfois le lien entre la tradition judéo-chrétienne et l'obligation éthique d'observer la 'différence', ce qui est alors concrétisé par exemple par l'importance de la renonciation à l'homosexualité. Cette façon d'utiliser la psychanalyse installe des confusions qui ne sont pas toutes salutaires. D'abord, parce que c'est souvent à un cliché du judaïsme auquel on se réfère, d'où on a éliminé les tendances hellénisantes ou mystiques. Ensuite, c'est aussi et surtout une prise de position au niveau de l'essence du christianisme sans remémoration des questions théologiques fondamentales qui ont joué à l'origine. On part directement de la psychanalyse de vingt siècle plus tard et de ce que celle-ci porte en soi comme de conception de l'homme et comme restes d'une religion qui a dû se plier à la sécularisation, pour dissenter et privilégier des choix qui ont trait à l'origine.

Une confusion de genres ou une confusion de siècles?

Retournons donc à notre psychanalyse et l'accent qu'elle met sur la parole, en se méfiant de l'imaginaire. D'où vient cette insistance? D'un point de vue théorique, la réponse est claire. Il s'agit de la tentative d'élucidation de la psychose. La conception du sujet, telle que Lacan la critiquée puis reformulée, part de la distinction entre névrose et psychose. Si j'insiste sur ce point, ce n'est pas pour vous asséner le cliché comme quoi il n'y aurait rien à apprendre de la normalité à partir de la pathologie. Par contre, je crois qu'il faut critiquer l'usage que l'on fait des concepts comme ceux de différence, d'ordre symbolique et de fonction paternelle dans un discours moralisateur. Bien sûr que l'expérience de la psychose nous apprend que sans la castration, sans accession à l'ordre symbolique, sans passage par le langage, le sujet ne peut se poser comme tel. Chaque discours qui a pour but de convaincre quelqu'un, présuppose tout cela, sinon il ne pourrait être entendu. Emettre un discours comme quoi il *faut* qu'il y ait de la castration assumée, de la différence, de l'ordre symbolique, etc. est donc un contresens, car avant de pouvoir être écouté, il présuppose que ce qu'il a pour but de produire, est déjà là. Tout autant téléphoner à quelqu'un pour lui dire qu'il serait urgent qu'il installe le téléphone chez lui. C'est pourtant ce qu'on a fait régulièrement, comme par exemple D. Vasse, qui dans son *Temps du désir*, qui après une analyse fort cohérente du rôle structurant de la loi s'emporte en poursuivant:⁶

et contemplation. L'influence chrétienne sur la conception occidentale de l'homme), Louvain, Peeters, 1988.

⁶. D. Vasse, Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole, Paris, Seuil, 1969, p. 141.

Notre époque ressemble beaucoup, en ce sens, à celle de l'effondrement de l'Empire Romain. Le même effondrement des frontières qui nécessite de tenir compte de l'autre en nous et non plus hors de nous, séparé; mais aussi, sur le plan de la sexualité, la même impossibilité de reconnaître la différence du désir de l'autre autrement qu'en s'y identifiant immédiatement dans la complicité du mimétisme ou le refus du rejet. La différence sexuelle ne se lit plus comme source d'êtres de désir sexuellement différenciés, mêmes et autres. La mode vestimentaire, l'escalade de l'érotisme publicitaire, la revendication des mêmes rôles sociaux, la caricature de l'amour dans l'homosexualité tandis que la grossesse est classée dans les rubriques de la Sécurité sociale sous le titre de la 'maladie' ou de l' 'accident', ... en témoignent.

C'est ici que le bât blesse. Subrepticement, le discours sur l'importance de la castration, de la différence, de l'ordre symbolique... se met à poursuivre un autre but. Partant de la description de l'état de droit comme état de fait, il se met à faire usage de l'insertion dans cet ordre symbolique qui est déjà là pour imposer un style de vie particulier, c'est-à-dire de faire de la bonne vieille morale, mais sans le dire directement.

J'ajouterai immédiatement qu'il n'est pas toujours mauvais que l'on fasse de la morale dans certaines situations bien choisies, mais à part le fait que la situation psychanalytique n'est certainement pas l'endroit approprié, il me semble très suspect d'utiliser la théorie analytique pour construire un discours moralisateur, qui en fait, travaille sur la base de la suggestion. Et c'est ce qui pourrait se passer si nous faisons du symbolique, qui a à juste titre pris une place centrale dans la théorie analytique, un argument pour privilégier l'élément juif contre l'élément grec dans le christianisme. L'argument ne saurait avoir un certain poids que grâce à une présupposition antipsychiatrique sauvage, qui dirait par exemple qu'il faut privilégier les instances de 'loi' dans une culture donnée et qu'il faut manifester clairement les distinctions qui sous-tendent l'ordre symbolique comme prophylaxie contre la psychose. Pour justifier ce choix à partir de l'expérience propre qui en a été le fondement, il faudrait d'abord démontrer que l'hellénisme a été psychotisant, ce qui n'est pas sûr, même pas pour le gnose! D'ailleurs, avant de continuer le raisonnement sur cette lancée, rendons-nous compte de ce que nous sommes de nouveau parti pour avancer des jugements de valeur à propos de certains types de religion à partir de critères d'utilité.

S'agit-il d'une fausse route quand on essaie de franchir le pas entre l'importance accordée par la psychanalyse au langage et la façon dont le judaïsme a combattu l'imaginaire pour faire place à l'écoute de la parole de l'Absolu? Je le crois donc. Seulement, il y a peut-être quelque chose à apprendre du motif qui a incité au voyage. La psychanalyse continue de sentir confusément quelque chose qui la lie à ce qui fut longtemps de l'ordre du religieux. Freud a essayé de se débarrasser de ce fardeau en se vouant au scientisme agnostique de dix-neuvième siècle. Depuis nous avons appris que le refuge offert par la science est bien illusoire, et qu'il exige en tout cas une soumission aliénante à quoi le pratique de l'analyse répugne. En outre, l'expérience du transfert a mené la psychanalyse à une expérience où l'infini et l'indéfini se rejoignent, et où le besoin de points d'ancrage se fait sentir cruellement. Le 'je est un autre' a trouvé son double dans 'l'autre peut toujours être autre', à moins d'être arrêté par un ordre donné, que la psychanalyse n'aimerait pourtant pas identifier à l'ordre établi.

N'y a-t-il pas ici une problématique qui est de la même veine que celle de la foi? Je le crois en effet, mais en spécifiant que c'est la problématique religieuse de nos deux derniers siècles qui fait résurgence dans la psychanalyse, et non pas celle qui fut présente au berceau du christianisme il y a deux mille ans. La naissance de la psychologie et de la psychanalyse fait partie du processus de sécularisation que l'Occident a connu ces deux derniers siècles.

Cette sécularisation consiste moins en la perte de la foi en un dieu, que dans la dislocation de l'unité du sens perçu autrefois dans tous les domaines de la vie. Bien sûr, le but avoué des Lumières et des révolutions qu'elles suscitèrent était de remplacer l'autorité se réclamant de droit divin par une autorité contraire, celle de la raison. Le résultat réel a été tout autre. L'autorité se réclamant de droit divin a été vaincue par la prolifération de pratiques autonomes, qui sans s'inquiéter l'une de l'autre, se mirent à travailler le champ social chacune à sa façon. L'autorité se réclamant de droit divin n'a été vaincue que par la sape du socle sur lequel elle était assise: l'unité de sens portant de façon homogène sur tous les domaines de la vie.⁷

Quelle est la place de la psychanalyse au milieu des pratiques qui régissent notre paysage social? Y a-t-il encore moyen de répondre à cette question, vu le démembrement de l'unité de sens dans notre société actuelle, sans retomber dans l'ordre sacré de l'Ancien Régime ni dans des idéologies de remplacement? C'est par cette question que l'existence de la psychanalyse comme pratique (peut-on dire: pratique autonome?) rejoint la problématique actuelle de la sécularisation. Il est clair que nous aurons à trouver une réponse à cette problématique de la sécularisation en tenant compte des choix fondamentaux qui sous-tendent le christianisme au niveau de son origine, ainsi que des accents qui peuvent être mis à ce niveau. Ne confondons pourtant pas les deux problématiques.

Et c'est là que je crois qu'il faut rester juif avec les juifs, grecs avec les grecs et psychanalyste avec les psychanalystes. Pas pour isoler les problèmes, et dire qu'ils n'ont rien à voir les uns avec les autres. Mais pour les confronter au niveau où la confrontation doit être faite, sans employer l'une problématique pour en occulter une autre. Parvenir à cela, ce serait, je le crois, vraiment très catholique.

⁷. Cette idée a été développée plus amplement dans: P. Vandermeersch (dir.), Psychiatrie, godsdienst en gezag. De ontstaansgeschiedenis van de psychiatrie in België als paradigma. (La psychiatrie, la religion et le principe d'autorité. La naissance de la psychiatrie en Belgique considérée comme paradigme) Leuven/Amersfoort, Acco, 1984, XVI+298 p.